

На правах рукописи

Бакеева Елена Васильевна

ПОНИМАНИЕ КАК ВОССОЗДАНИЕ СМЫСЛА БЫТИЯ:
АПОФАТИЧЕСКИЙ ПУТЬ

09.00.01 – онтология и теория познания

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Екатеринбург 2005

Работа выполнена на кафедре онтологии и теории познания Уральского государственного университета им. А.М.Горького.

Научный консультант:

доктор философских наук,

профессор В.И.Плотников

Официальные оппоненты:

доктор философских наук,

профессор А.С.Гагарин

доктор философских наук,

профессор В.А.Кайдалов

доктор философских наук,

профессор Л.А.Мясникова

Ведущая организация:

Томский государственный университет

Защита состоится «20» октября 2005 г. в 15 часов на заседании диссертационного совета Д.212.286.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском государственном университете им. А.М.Горького (620083 г. Екатеринбург, К-83, пр.Ленина, 51, комн. 248).

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А.М.Горького.

Автореферат разослан «_____» _____ 2005 г.

Ученый секретарь диссертационного совета,

доктор философских наук, профессор

В.В.Ким.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования.

Современная интеллектуальная и духовная ситуация характеризуется лавинообразным ростом всевозможных знаний, которые все труднее становится увязать друг с другом. Иными словами, «мир» современного человека теряет свой целостный характер, становится все более фрагментарным. Очевидно, что этот процесс фрагментации касается не только и даже не столько единой картины мира. Последняя всегда была скорее познавательным идеалом, нежели реально существующей целостной системой знаний, гармонично и непротиворечиво объединяющей в себе сведения о различных «областях» и «сферах» сущего. Речь идет в первую очередь о разрушении смысла человеческого существования. Вплоть до начала прошлого столетия этот смысл так или иначе обеспечивался – теоретически и идеологически – посредством господства той или иной идеологической системы. Вне зависимости от того, о какой системе идет речь: мифологической, религиозной или научной, каждая из них строится на признании неких предельных оснований, которые гарантируют целостность «мира» и место человека в этом «мире». Сегодня оказались поставленными под вопрос не только эти основания, но и сама возможность их существования.

Между тем это обстоятельство отнюдь не устраняет потребности человека в обретении целостного смысла бытия, но, скорее, делает ее еще более настоятельной. В этих условиях вполне объяснимым оказывается растущий интерес к проблематике понимания во всех ее аспектах – от социально-психологического и лингвистического до онтологического. Последний аспект как раз и обнаруживает экзистенциальное измерение проблемы понимания – как необходимости восстановления человеком утраченной смысловой связи между распавшимся на отдельные фрагменты «миром» и собственным существованием. Парадоксальный характер этой

проблемы, ее теоретическая «неразрешимость» в условиях признания проблематичности «метафизических оснований» не могут служить причиной отказа от ее исследования, но, напротив, требуют поиска новых путей ее осмысления.

Степень разработанности проблемы.

Проблематика понимания традиционно связывается с герменевтикой как наукой об истолковании, представления о которой зарождаются еще в античности. Отдельные способы и приемы интерпретации текстов разрабатывались и в средневековой Европе, главным образом в связи с задачами толкования Священного Писания. Однако в качестве собственно теоретической (точнее, методологической) проблемы понимание впервые предстает в немецком романтизме (Ф.Шлейермахер, Ф.Новалис), а затем в философии жизни (В.Дильтей, Г.Зиммель).

Труды Ф.Шлейермахера можно расценить как первую попытку разработки герменевтики как теории понимания. В рамках этой теории новый (систематически-методологический) смысл получают разработанные еще в библейской герменевтике понятия «части», «целого», «герменевтического круга». Общим моментом для романтической герменевтики и концепции В.Дильтея является преимущественно психологическая трактовка понимания. В качестве одной из центральных категорий в рамках подхода, развиваемого В.Дильтеем, выступает категория *переживания*, призванная снять противопоставление субъекта и объекта понимания и обозначить специфику «наук о духе» в противоположность естествознанию.

Во второй половине XX столетия контекст методологического исследования понимания существенно расширяется. Понимание становится предметом изучения эпистемологии. Последняя предлагает весьма широкий спектр подходов к осмыслению природы понимания и его роли в научном познании – от трактовки понимания как социально обусловленного , коллективного производства «концептуальных систем» (Ст.Тулмин) до

рассмотрения понимания в качестве одной из процедур научного познания – наряду с такими, как объяснение, описание и другие.

Последний подход активно разрабатывался в отечественной гносеологической литературе 70-х и – в особенности – 80-х годов прошлого столетия. Исследования таких авторов, как М.В.Попович, С.Б.Крымский, В.И.Кузнецов, С.А.Васильев, Б.А.Парахонский, А.И.Ракитов, В.Н.Порус, А.П.Огурцов, С.С.Гусев, Г.Л.Тульчинский, Б.Г.Юдин, В.С.Степин, Ю.А.Основин, М.С.Роговин, Е.П.Никитин, Г.И.Рузавин, А.И.Ракитов и другие, позволили существенно расширить и уточнить представление о понимании как о познавательной процедуре особого рода.

Логико-гносеологические аспекты проблемы понимания разрабатывались в работах А.А.Брудного, А.А.Ивина, Д.П.Горского, Д.И.Дубровского, Р.И. Павилениса, а также в рамках западной аналитической философии и логики (Р.Карнап, Б.Рассел, Я.Хинтиikka, Г.Фреге и др.).

Радикальное изменение взгляда на феномен понимания осуществляется в философии М.Хайдеггера, в трудах которого впервые получают четкое оформление основные моменты, связанные с переходом от гносеологической к экзистенциальной проблематике понимания: первичность смысла по отношению к объективированному знанию, отрицание привилегированной роли субъекта и неизменности его характеристик в познавательном процессе, онтологическая интерпретация герменевтического круга. Дальнейшая разработка проблематики понимания как «модуса бытия» продолжилась затем в трудах таких авторов, как Х._Г.Гадамер и П.Рикер.

В работах представителей так называемого «диалогического» направления в западной философии XX века (К.Ясперс, Г.Марсель, М.Бубер, О.Розеншток-Хюсси) понимание осмысливается как обретение смысла в коммуникации или «соучастии». Особое место в «диалогической»

философии занимает сформулированная впервые в трудах М.М.Бахтина идея *событийности смысла и понимания*.

Во второй половине XX столетия вопрос об онтологической природе смысла так или иначе поднимается в рамках целого ряда направлений мировой философии, в силу своей тесной связи с проблематикой т. н. «смерти субъекта». В работах таких мыслителей, как Р.Барт, Ж.Деррида, Ж.Делез, Ф.Гваттари, смысл разоблачается как вторичная конструкция, а всякое понимание объявляется «непониманием» (Ж.Деррида).

В отечественной философии второй половины XX века онтологическая проблематика понимания разрабатывается в трудах В.С.Библера, продолжающего и развивающего в рамках своей «диалогии» идеи бахтинского «диалогизма», и в творчестве М.К.Мамардашвили. В трудах последнего понимание осмысляется как «самопроизвольный акт», или «акт самобытийствования», конституирующий «бытие человека в качестве человека».

Таким образом, проблематика понимания в европейской философии нескольких последних веков, в особенности в философии XX века, представлена весьма широко и разносторонне. Вместе с тем следует признать, что именно экзистенциальный аспект проблемы понимания требует сегодня переосмысления. Учитывая обнажившуюся парадоксальность проблемы смысла человеческого существования, вопрос о понимании можно было бы сформулировать следующим образом: как возможно воссоздание утраченной смысловой целостности человеческого существования в условиях отсутствия «метафизических» оснований этой целостности? Попытку ответа на этот вопрос и можно считать **основной целью** данной работы.

Реализация этой попытки потребовала, в свою очередь, решения нескольких основных задач. Возникла необходимость,

во-первых, выявить способ мышления, в наибольшей степени отвечающий парадоксальному характеру проблемы;

во-вторых, определить основные особенности и «опорные точки» вышеназванного способа;

в-третьих, в контексте этого способа мышления сформулировать те «неметафизические основания», которые позволили бы восстановить утраченное смысловое единство «мира».

Теоретико-методологическая основа исследования.

Непосредственной теоретической основой исследования являются положения М.М.Бахтина о принадлежности смысла уникальному «событию бытия» и неустранимой «множественности» понимания, а также положение о понимании как о целостном и дискретном акте «самобытийствования», получившее развитие в творчестве М.К.Мамардашвили.

Кроме того, в своем исследовании мы не могли не опираться на те идеи и положения, которые так или иначе связаны с т. н. «онтологическим поворотом» в рассмотрении проблематики понимания. Речь идет прежде всего об идее понимания как «модуса бытия», сформулированной в рамках «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера. Вместе с тем следует отметить, что и основные положения философской герменевтики (вторичность субъекта, «фактичность» присутствия, язык как «среда» понимания), и представление о смысле как об «эффекте различАния», реализуемое в деконструктивизме Ж.Деррида, подвергаются в работе существенному переосмыслению.

Выделение «апофатической рефлексии» в качестве наиболее адекватного способа осмысления основной проблемы исследования потребовало обращения к традиции апофатического мышления в европейской мысли, в частности, к трудам Псевдо-Дионисия Ареопагита, Я.Беме, М.Экхарта, Н.Кузанского, И.Канта, а также к работам ряда современных мыслителей (Ф.Лиотар, Ж.Делез, Ж.Деррида).

Наконец, важную роль в ходе определения отрицательных «оснований» понимания играет положение о «чистом действии» как акте самополагания «я», сформулированное в «Наукоучении» И.Г.Фихте и переосмысливаемое в исследовании в контексте «апофатической рефлексии».

Научная новизна и результаты исследования содержатся в следующих положениях, которые выносятся на защиту:

1. «Онтологический поворот» в герменевтике, инициированный М.Хайдеггером, осмысливается как радикальное изменение отношения между *знанием* и *пониманием*. Последнее, будучи представленным как «модус бытия», оказывается принципиально непознаваемым и неартикулируемым условием всякого знания. Этот неартикулируемый, необъективируемый характер понимания обесмысливает любые попытки представить его «результаты» в виде нового, более «фундаментального» знания - включая и попытку создания «фундаментальной онтологии», предпринятую самим М.Хайдеггером.

2. Понимание как «модус бытия», или «бытийствующее понимание», признается возможным только путем отказа от всяких попыток сведения понимания к познанию как к созданию полной, непротиворечивой и осмысленной картины мира. «Бытийствующее» понимание оказывается тогда не чем иным, как действием, осуществляемым без опоры на знание, определяемым – вслед за М.М.Бахтиным – как *свободный и ответственный поступок*, или действие *практического субъекта*. Последнему, в отличие от субъекта теоретического, не приписывается субстанциального характера. Практический субъект рождается в самом акте «бытийствующего понимания».

3. Акт «бытийствующего понимания» связывается со способом мышления, обозначаемым в исследовании как «апофатическая рефлексия» (термин А.В.Ахутина). В отличие от других видов апофатического мышления, «апофатическая рефлексия» характеризуется парадоксальной

«двунаправленностью», совмещающей *признание* принципиальной неопределенности оснований знания с одновременным *принятием* этой неопределенности.

4. Движение «апофатической рефлексии» описывается и одновременно осуществляется в исследовании как последовательность трех основных моментов: 1) полагание границы знания; 2) отрицательный «анализ» непознаваемой сферы Безусловного; 3) осмысление знания в этом непознаваемом, или необъективируемом, контексте.

5. Выделенное в ходе «апофатической рефлексии» отрицательное «основание» знания обозначается в работе как «чистое действие», обладающее «характеристиками» целостности, непрерывности, неделимости, незавершенности.

6. В свете этого отрицательного «основания» современный «мир» осмысляется как поле возникновения принципиально нового способа мышления и бытия, связанного с самоосуществлением практического субъекта. Подобное осмысление оказывается прямо противоположным теоретическому описанию неких «объективных процессов», играя не столько репрезентативную, сколько «операциональную» роль. Самоосуществление, самопонимание и рефлексия в отношении того и другого оказываются здесь неотделимыми друг от друга.

7. В этом контексте оказывается возможным переосмысление ряда особенностей т. н. «постнеклассического» мышления, или новой рациональности. В свете чистого действия как акта самоосуществления практического субъекта такие феномены новой рациональности, как отказ от субъект-объектной дихотомии, разрушение единого теоретического «пространства» и «плюрализация» реальности, могут быть увязаны в единое и осмысленное целое.

Теоретическая и практическая значимость работы.

Предпринятое исследование позволяет представить проблему понимания как вопрос о возможности единства необъективируемого смысла

и, соответственно, о непознаваемых основаниях знания в предельно широком контексте перехода к новому способу мышления и бытия. Это, в свою очередь, открывает возможность принципиально нового подхода к решению проблемы понимания, что оказывается особенно актуальным с учетом очевидной невозможности разрешения ее теоретическими средствами. В свете этого подхода решение проблемы понимания связано не с поисками «объективных», внешних субъекту оснований знания, но прежде всего с самоизменением субъекта понимания. Именно в процессе этого самоизменения и осуществляется *реальный выход* к основаниям знания, недоступным для теоретического, познающего разума.

Данные диссертации могут быть использованы при подготовке лекций и семинарских занятий по курсам «Онтология и теория познания», «Философия и методология науки».

Апробация работы

Основные положения диссертации обсуждались на следующих научных конференциях : «Гуманизация образования – императив 21 века» (Пермь, 1997), «Возрождение России: общество, образование, культура, молодежь» (Екатеринбург, 1998), «Проблемы научного познания : принцип дополнительности» (Томск, 2000), «Формирование гуманитарной среды и внеучебная работа в вузе, техникуме, школе» (Пермь, 2001), 5 ежегодная научно-практическая конференция Гуманитарного университета (Екатеринбург, 2002), «От частной коллекции – к государственному музею» (Екатеринбург, 2002), «Философия в современной России» (Пермь, 2004), а также на 2-м Российском философском конгрессе (Екатеринбург, 2002). За период с 2000 по 2004 гг было сделано несколько теоретических докладов на кафедре онтологии и теории познания философского факультета УрГУ. Отдельные положения работы были использованы при подготовке ряда учебных курсов («Онтология», «Философия и методология науки»).

Структура работы определялась логикой и целью исследования. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Введение содержит постановку проблемы диссертационного исследования, обоснование ее актуальности, характеристику степени разработанности темы, методологической и источниковой базы исследования. Формулируются цель и задачи работы, определяется новизна, теоретическая и практическая значимость исследования, его структура.

Первая глава «Понимание “познающее” и понимание “бытийствующее”» посвящена решению первой из задач исследования, связанной с определением возможности целостного (о-смысляющего) мышления в отсутствие объективированных оснований этой целостности.

В контексте этой задачи рассматриваются те изменения в рассмотрении проблематики понимания, которые сопровождают становление т. н. неклассического типа мышления в философии XX века.

В первом параграфе «Смысл, понимание и знание в контексте “онтологического поворота” в герменевтике» выявляются основные моменты, отличающие философско-герменевтический подход (М.Хайдеггер, Х.-Г.Гадамер, П.Рикер) от классически - рационалистической концепции понимания. При этом, в отсутствие абсолютной «точки отсчета», позволяющей ориентироваться на какой-то определенный смысл термина «понимание», последнее предлагается трактовать как подвижную систему отношений между четырьмя основными неопределенными элементами: «смысл», «знание», «текст» и «реальность». В рамках классически-рационалистического подхода понимание чаще всего рассматривается в качестве одного из моментов познавательного процесса. Подобная – сугубо гносеологическая – направленность в пределе ведет к тому, что процессы понимания и познания фактически отождествляются.

В результате такого отождествления «смысл» рассматривается как адекватное отражение и, в конечном счете, замещение «реальности» как объективного мира. «Текст» же в этой системе отношений играет сугубо вспомогательную роль «носителя информации», поскольку в качестве объекта понимания здесь выступает не столько «текст», сколько «сама реальность».

В целом гносеологический подход к проблематике понимания основывается по меньшей мере на трех основных допущениях: 1) существует реальность, не зависящая от познающего субъекта; 2) эта реальность сама по себе обладает неким неизменным, вневременным смыслом; 3) последний является познаваемым и, соответственно, выразимым в виде объективированного знания, или текста. Именно при условии сохранения вышеназванных предпосылок проблематика понимания остается главным образом методологической. Последнее можно утверждать не только по отношению к собственно методологическим исследованиям понимания, но и по отношению ко всей «дохайдеггеровской» герменевтике – теологической, юридической, филологической, включая и концепцию понимания В.Дильтея. Однако эта исходная методологическая установка (предполагающая наличие всегда себе равного, устойчивого познающего субъекта, противостоящего миру как объекту) неизбежно приводит в конечном счете к размыванию специфики герменевтической проблематики. Мир, противостоящий субъекту, всегда *уже осмыслен* (ровно постольку, поскольку он мыслится вполне определенным образом - как объект познания-присвоения). Это означает, в свою очередь, что *понимание* как «постижение смысла» или «овладение смыслом» в пределе должно совпасть с *познанием*.

Решительный отказ от подобной редукции проблематики понимания к гносеологическим задачам одним из первых провозглашает М.Хайдеггер. В своей «экзистенциальной феноменологии» Хайдеггер утверждает вторичность всеобъемлющих претензий чистого разума по отношению к

«необосновываемой и невыводимой фактичности существования, или экзистенции». Тем самым понимание освобождается от власти исходной познавательной установки, утверждаемой трансцендентальной философией, и обретает онтологический статус. При этом элементы, образующие «ситуацию понимания», складываются в принципиально иную – по сравнению с прежней – конфигурацию.

Прежде всего это изменение касается отношения между «знанием» и «смыслом». Последний не выступает больше частью (точнее, содержанием) «знания» как отражения «реальности», но, напротив, поглощает «знание». Это поглощение оказывается возможным постольку, поскольку место *тезиса* как отправной точки философствования занимает *вопрос* (согласно Хайдеггеру, вопрос, не являясь знанием, тем не менее всегда уже задан, определен некоторым смыслом).

В конечном счете «феноменологическая онтология» М.Хайдеггера вписывает в «формально-экзистенциальный костяк смысла» не только «знание», но и «реальность», и «текст» , коль скоро и то, и другое, и третье теряет свою общезначимость и нейтральность. В результате понимание перестает быть познавательной задачей, стоящей перед субъектом, и становится «способом» или «модусом» бытия.

Таким образом, радикальность «онтологического поворота» в рассмотрении проблематики понимания связана прежде всего с признанием невозможности основать понимание на каком бы то ни было теоретическом фундаменте. Новизна хайдеггеровского подхода заключается именно в замене вышеназванного основания *вопросом об основании*, представленным в «экзистенциальной аналитике» в виде *вопроса о бытии*. Само вопрошание оказывается здесь не познавательным , но бытийственным актом, реализуя понимание посредством разворачивания или экспликации исходного вопроса. Проблема понимания как воссоздания целостного смысла знания получает, таким образом, парадоксальное разрешение: искомая смысловая целостность восстанавливается...посредством отказа от претензии на

познание смысла, его объективацию. «Бытийствующее» понимание осуществляется путем отказа от понимания «познающего» - постольку, поскольку принятие *вопроса о бытии* в качестве исходной (феноменальной) «реальности» исключает возможность теоретического ответа на этот вопрос.

Вместе с тем, как показано в исследовании, преодоление трансцендентализма, необходимость которого заявлена в хайдеггеровской «аналитике Dasein», осуществляется здесь не вполне последовательно. Эта непоследовательность связана прежде всего с утверждением автором «экзистенциальной аналитики» ее универсального статуса как фундаментальной философской дисциплины, обосновывающей всякое знание о «внутримирном сущем». Тем самым понимание как «способ бытия» в очередной раз поглощается пониманием «познающим», утверждающим новое «метафизическое основание». Четко обозначенный парадоксальный характер проблемы понимания, взятой в ее онтологическом «ракурсе», вступает в явное противоречие с познавательным пафосом «феноменологической онтологии» Хайдеггера.

В качестве одной из наиболее ярких попыток преодоления этого противоречия во втором параграфе первой главы рассматривается «деконструктивизм» Ж.Деррида. Подвергая критике тезис Хайдеггера об «изначальности» Dasein как «вопрошания о бытии» (и, соответственно, о его смысле) , Деррида тем самым высвобождает и усиливает основную интенцию «экзистенциальной аналитики» - интенцию «понимания как бытия». Это высвобождение осуществляется за счет более последовательного отказа от «познающего понимания» . Возможность последнего отрицается постольку, поскольку утверждается вторичность смысла по отношению к тому, что обозначается в деконструктивизме как «различАние» (differAnce). Именно поэтому деконструкция и может быть истолкована как *реализация* понимания, избегающая какой бы то ни было объективации смысла. Парадоксальным образом отрицание смысла в деконструктивизме оказывается единственной возможностью его утверждения. Только полный

разрыв со «знанием» как с «объективированным смыслом» позволяет состояться *событию смысла*.

Именно поэтому деконструкцию можно трактовать как деятельность, связанную с постоянным творением смысла - в противоположность его усвоению и фиксации в процессе познания. Вместе с тем в исследовании предпринимается попытка показать, что размежевание деконструктивизма с «познающим» пониманием также оказывается неполным. Можно говорить о существовании некоего привилегированного, устойчивого положения, определяющего собой основную задачу и смысл деконструкции, и которое может быть истолковано как некое – пусть и отрицательное – основание смысла : а именно, положение о принципиальной вторичности последнего. С учетом вышеизложенного в заключительной части параграфа формулируются следующие выводы:

1. Деконструкция, практикующая осознанный отказ от «метафизических оснований», может быть осмыслена как продолжение движения, начатого М.Хайдеггером – движения от «познающего» к «бытийствующему» пониманию.

2. Осознанный, методический характер этого отказа свидетельствует, однако, о наличии некоего недеконструируемого тезиса, инициирующего движение деконструкции, а именно- тезиса об отсутствии «первоначала» и «внетекстовой реальности».

3. Само наличие этого тезиса, который может рассматриваться в качестве отрицательного «фундамента» деконструкции, заставляет усомниться в правомерности содержащегося в нем утверждения. Тем самым воссоздается парадоксальная ситуация, характеризующая мысль «раннего» Хайдеггера: отказ от знания (точнее, от «познающего» понимания) осуществляется средствами самого знания.

Вместе с тем деконструктивизм, обнаруживая теоретическую неразрешимость этого противоречия, косвенным образом указывает на иную возможность его осмысления. Эта возможность связана с признанием

«фундаментальной» дискретности мысли и языка. Подобное признание, однако, уже не может быть сугубо теоретическим тезисом. Утверждение дискретности мысли (а следовательно, и признание теоретической необеспеченности , «безосновности» самого этого утверждения) может быть только личностным актом, или *поступком*. В качестве примеров подобного («поступающего») мышления в третьем параграфе первой главы рассматриваются попытки реализации «бытийствующего» понимания, предпринятые в творчестве двух отечественных мыслителей – М.М.Бахтина и М.К.Мамардашвили.

«Философия поступка» М.М.Бахтина , так же, как и его т. н. «диалогическая» концепция, парадоксальным образом соединяет в себе утверждение уникальности, «единственной единственности» «я» с решительным отказом от гипостазирования познающего субъекта как основания всякого знания. «Поступающий мыслью» утверждает себя только в акте отрицания всяких гарантий собственного существования в виде какого бы то ни было знания. Речь идет о *едином* акте, в котором отрицание и утверждение не разделены : отрицание знания (в том числе и знания нравственных норм) как поля деятельности познающего субъекта оказывается актом утверждения субъекта нравственного, или *практического*. Последний, в отличие от кантовского, оказывается не «существующим», но – каждый раз заново - возникающим в полноте ответственного действия, осуществляемого *без опоры на знание*. Выход к реальности во всей ее полноте и осмысленности (т. е. понимание как акт, или «событие бытия») осуществляется здесь путем отрицания любых теоретических оснований этого акта.

В контексте бахтинской позиции смысл и истина остаются безразличными как к утверждению , так и к отрицанию, предпринимаемым «вообще», безотносительно к конкретному, уникальному акту-поступку. Этот окончательный разрыв знания и смысла является одновременно действием самопонимания и понимания-принятия Другого, во всей его

инаковости и собственной правоте. Согласно Бахтину, помыслить истину диалогически означает – не *познать* ее, но *приобщиться* к ней, «войти» в нее или родиться вместе с ней, т. е. – осуществить акт понимания как бытия или бытия как понимания. Тем самым понимание оказывается моментом осознанного (точнее, *осмысленного*) *незнания*, моментом утверждения истины и смысла как того, что не поддается «теоретическому транскрибированию».

Бахтинская тема мысли как дискретного акта, или поступка, возрождается в конце XX столетия в творчестве М.К.Мамардашвили. Как и у Бахтина, утверждение прерывности теоретического «поля» становится у Мамардашвили моментом «смерти» субъекта познающего и рождения субъекта практического, или «поступающего». Тем самым в философии Мамардашвили синтезируются кантовский пафос автономии разума и современная проблематика «смерти субъекта». Акт-поступок самоутверждения автономного нравственного субъекта (или «мыследействие», в терминологии Мамардашвили) и есть не что иное, как акт понимания-бытия. Дискретность мысли здесь оказывается не теоретическим постулатом, но моментом философской практики.

В завершающей части параграфа перечислены основные моменты, характеризующие «поступающее мышление»: 1) «двушаговость» или «двунаправленность» начального движения мысли, констатирующего непрозрачность своего собственного основания и - одновременно-принимаящего это основание во всей его непознаваемости; 2) неразрывно связанная с этой «двушаговостью» дискретность акта мышления, его автономный характер. Мысль как поступок, или «мыследействие», не встроена в систему единого и непрерывного теоретического знания; 3) функциональный характер знания, возникающего в акте мысли-поступка. Содержание знания здесь исчерпывается самим актом. Оно не поддается объективации и должно постоянно воспроизводиться, актуализироваться. Это означает, в свою очередь, что каждая из таких актуализаций

представляет собой только один из возможных «миров», сообщающихся друг с другом только в «точке» своего рождения.

Парадоксальная «опора на незнание», отличающая «поступающее» мышление, позволила характеризовать его как один из вариантов апофатизма, обозначенный в исследовании как «апофатическое философствование» или «апофатическая рефлексия» (термин А.В.Ахутина). В свою очередь, переход к решению второй из задач, сформулированных в начале исследования, потребовал более четкого определения места «апофатической рефлексии» в традиции европейской апофатической мысли, а также выявления структуры и особенностей данного способа мышления. Рассмотрению всех вышеперечисленных моментов посвящена вторая глава исследования.

В первом параграфе второй главы осуществляется попытка осмысления специфики апофатического мышления и выделения его отдельных видов, наиболее традиционным из которых считается апофатическое богословие. В качестве момента, объединяющего отдельные виды апофатического мышления, выделяется пограничная (предельная) позиция мыслящего, связанная с отрицанием познаваемости Безусловного. Таким образом, непременным атрибутом апофатического мышления, позволяющим квалифицировать его в качестве такового, оказывается наличие двух «полюсов», первоначально структурирующих мысль и обозначаемых в исследовании как «знание» и «вера». «Знание» (как «знание о сущем», всегда позитивное и содержательно нагруженное) противопоставляется здесь сугубо формальному «полюсу» «веры» - как чистому движению к Иному.

В этом случае любой из вариантов апофатического мышления может быть представлен как определенная точка на шкале между этими «полюсами», фиксирующая и артикулирующая конкретное соотношение «веры» и «знания». Апофатическая теология (рассматриваемая в исследовании главным образом на примере трудов Дионисия Ареопагита, а также немецких мистиков – М.Экхарта, Я Беме) характеризуется в ходе

анализа как одна из двух основных стратегий отрицательного мышления. Эта стратегия направлена на «постижение Непостижимого» и осуществляется посредством последовательного освобождения от «знания о сущем», помещая его в область иллюзорного, фантомного, в конечном счете – бес-смысленного. Восхождение к Безусловному связывается в рамках этой стратегии с непременным отречением от «мира» как сферы сущего, а следовательно, и с отказом от его осмысления. Точнее, «мир» в контексте апофатической теологии всегда оказывается уже осмысленным вполне определенным образом – а именно, как то, от чего необходимо «устраниться» в силу его непреодолимой отделенности от Безусловного.

В этой связи довольно значимым оказывается анализ роли положительного (катафатического) «знания о Боге» в контексте апофатического богословия, осуществляемый на материале произведений Дионисия Ареопагита. В ходе анализа было показано, что любые положения катафатического богословия получают у Дионисия оправдание только в контексте «веры» как чистого движения восхождения к Безусловному. Будучи «знанием», любые утверждения о Боге оказываются вовсе не Его характеристиками, но описанием и расшифровкой пути, который ведет к тому или иному «определению» Бога. Каждое из таких «определений, таким образом, имеет здесь сугубо условный, операциональный смысл.

Эта подчиненность положительных утверждений отрицательным скорее разоблачает, «подвешивает» любое «знание о Боге», нежели узаконивает его. Положения катафатической теологии в конечном счете также подвергаются косвенному отрицанию – ровно постольку, поскольку это отрицание оказывается единственным путем, ведущим к Неименованному. Отрицая «мир» как лишенный смысла, апофатическое богословие отвергает и сам смысл, всегда связанный с явленностью, со «светом», - отвергает во имя «божественного Мрака».

Таким образом, нацеленность на «постижение» Неименоваемого как исходный импульс апофатическо-богословской мысли оказывается

несовместимой с проблемой понимания как вопросом о возможности установления смысловой связи Безусловного и обусловленного – именно потому, что сама «цель» мистического восхождения уже предполагает вполне определенный (отрицательный) ответ на этот вопрос.

Вместе с тем подобный способ отрицательного мышления отнюдь не является, как утверждается в исследовании, исключительной прерогативой апофатической теологии, ограниченной рамками определенной эпохи. Этот способ воссоздается сегодня в новом качестве, позволяющем характеризовать данный вид мышления как «апофатическую атеологию» (Ж.Деррида). Тем не менее можно говорить о наличии по меньшей мере одной общей «родовой черты», объединяющей апофатическую теологию и «апофатическую атеологию» (представленную сегодня прежде всего трудами авторов, примыкающих к постструктуралистскому направлению современной философской мысли). Речь идет о признании непреодолимой разделенности обусловленного («мира») и Безусловного. «Апофатическая атеология», ставящая под вопрос существование Безусловного, тем не менее также оказывается своеобразной стратегией ухода от «мира», отрицания его в качестве имеющего смысл. В этом случае парадоксальный вопрос о возможности осмысления «мира» в его связи с непознаваемым Безусловным, или проблема понимания, вновь остается без ответа.

В противоположность апофатической теологии и «апофатической атеологии», апофатическое философствование, или «апофатическая рефлексия», определяется в исследовании как вторая из двух основных стратегий отрицательного мышления. В отличие от первой, эта стратегия нацелена на установление связи между знанием о «мире» и его внемирным «источником» или «основанием», обеспечивая тем самым возможность понимания (о-смысления) «мира».

Более детальное исследование структуры и особенностей «апофатической рефлексии» предпринимается во втором параграфе второй главы на материале трудов Н.Кузанского и И.Канта. В ходе анализа

выделяются три основных момента, характеризующих данный способ мышления. *Первый* из этих моментов связан с полаганием границы знания и веры. Это полагание, отличающее, как было отмечено выше, любой из опытов апофатического мышления, характеризуется в контексте «апофатической рефлексии» особого рода «двумерностью» или «стереоскопичностью»: зная нечто, субъект одновременно видит всю условность и неполноту этого знания. Именно поэтому первый шаг «апофатической рефлексии» оказывается, если можно так выразиться, «двушаговым», включая в себя два разнонаправленных движения – к Безусловному и к обусловленному (т. е. – к знанию). Эта исходная «двушаговость», характеризующая способ рассуждения обоих вышеназванных мыслителей, сопровождается, однако, различной «локализацией» границы между знанием и верой. Если в рамках «ученого незнания» Кузанского вера манифестируется по отношению к существованию непознаваемого Абсолютного максимума, то в контексте кантовской философии – по отношению к «требованиям практического разума».

Таким образом, общий исходный пункт «апофатической рефлексии» - положение о неустранимой ограниченности знания и о его принципиальной зависимости от сферы Непознаваемого получает у Кузанского и у Канта существенно различное осмысление. Это отличие определяется прежде всего тем, что относится в том или ином случае к сфере знания. Кузанский относит к этой сфере только положительные сведения о мире , оставляя себя самого как «знающего» целиком в области веры, коль скоро познавательные способности человека существуют только в силу «причастности» бесконечному творчеству Бога. В кантовской же философии сфера знания существенно расширяется, поглощая и самого познающего субъекта со всеми его «способностями».

Следующим, *вторым* шагом на пути «апофатической рефлексии» и у Кузанского, и у Канта оказывается очищение области веры от любых

положительных и определенных высказываний, т. е. от того, что должно быть отнесено в сферу знания. Для Кузанского средством такого очищения становится подробный анализ «природы максимума». В кантовской философии обозначение области вещей, недоступных для познания, но *мыслимых*, осуществляется путем постулирования трансцендентальных идей как «абсолютных» и «безусловных».

Наконец, *третий* шаг «апофатической рефлексии» связан с переосмыслением знания в «отраженном свете» «ученого незнания» о Безусловном. При этом изменения, которые претерпевает знание в свете этот апофатического взгляда, связаны не столько с приращением знания, сколько с рассмотрением его в новом измерении, которое вполне правомерно будет назвать «измерением понимания». Будучи помещенным в контекст Безусловного, знание приобретает иной смысл. Включение в этот целостный смысловой контекст позволяет субъекту приобщиться к процессу рождения знания, компенсируя тем самым неизбежную неполноту последнего.

Таким образом, и «ученое незнание» Кузанского, и критическая философия Канта трактуются в исследовании как своеобразное «приложение» к практике мышления, позволяющее установить смысловую связь между обусловленным знанием и непознаваемым Безусловным. Исходя из этого, каждый из этих опытов «апофатической рефлексии» может быть квалифицирован как акт «бытийствующего» понимания, в противоположность пониманию «познающему». Вместе с тем в исследовании отмечается, что и у Кузанского, и у Канта результаты работы «апофатической рефлексии» все же закрепляются в виде определенного знания. «Наука незнания» порождает систему положительного (точнее, «предположительного», по выражению Кузанского) знания о единой и бесконечной Вселенной. Результатом кантовской критики оказывается система знания об условиях и формах познания.

Таким образом, и «ученое незнание», и «критика» все же не исключают определенного «знания о Безусловном» - в виде утверждения о

существовании «абсолютного максимума» или «требования чистого разума». Между тем признание принципиальной обусловленности *любого* знания (как положительного или отрицательного высказывания о существовании) исключает всякую возможность представить подобное знание в качестве исходного пункта «апофатической рефлексии». Это, в свою очередь, означает, что ситуация, связанная с проблематичностью или отсутствием «метафизических оснований», требует иной, «неметафизической» точки отсчета движения «апофатической рефлексии». При этом структура последней, реконструированная в ходе обращения к опытам «науки незнания» и «критической философии», должна быть переосмыслена с учетом новой локализации границы между «знанием» и «верой». Попытка такого переосмысления предпринимается в третьем параграфе второй главы – «“Апофатическая рефлексия” как способ осмысления принципиальной обусловленности знания».

Признание проблемы понимания в ее экзистенциально-онтологическом аспекте влечет за собой невозможность высказать какое-либо определенное утверждение о Безусловном. Эта невозможность, говоря кантовским языком, не только *знать*, но и непосредственно *мыслить* Безусловное означает, что «объектом» «апофатической рефлексии» становится здесь не то, что расположено «за» границей, но *сама эта граница*. Таким образом, делая первый «отрицательный» шаг в отношении знания, мы не проводим границу между знанием и «чем-то Иным»: в этом случае нам пришлось бы утверждать существование этого Иного. Не утверждая и не отрицая существования Безусловного, мы можем утверждать (в контексте нашей парадоксальной проблемы) только сам факт обусловленности знания. Это означает, что граница между знанием и верой здесь может быть обозначена только «изнутри» самого знания, т. е. между *содержанием* последнего (как совокупностью высказываний о «мире») и его *формой* (каковой, собственно, и является *обусловленность*).

В таком случае второй шаг «апофатической рефлексии», предполагающий отрицательный анализ Безусловного, будет связан с анализом самой этой обусловленности или вторичности. В свою очередь, признавая последнюю, мы тем самым неизбежно предполагаем некое *движение* (изменение состояния), моментом или результатом которого как раз и является знание как обусловленное. Таким образом, в качестве условия знания здесь мыслится не нечто «само себе равное», но, напротив, само движение. Поскольку же мы не можем говорить об источнике этого движения, что означало бы возвращение в сферу знания, это движение может мыслиться только в качестве *чистого*, ничем не спровоцированного акта, или *чистого действия*.

Осмысляемое в контексте «апофатической рефлексии», «понятие» чистого действия имеет сугубо отрицательный смысл и должно оставаться принципиально неопределенным. В этом отношении оно радикально отличается от понятия «чистой активности познающего субъекта», положенного в основу трансцендентальной философии Нового времени, в частности – «Наукоучения» И.Г.Фихте. Вместе с тем это обстоятельство не исключает возможности выявления своего рода отрицательных «свойств» чистого действия, первое из которых – *целостность*. Исключая возможность характеризовать чистое действие содержательным образом (что означало бы возобновление попыток «познающего» понимания), мы тем самым оказываемся не в состоянии разделить его на какие-либо моменты. Именно поэтому действие, являющееся условием всякого знания, с необходимостью должно быть *целостным*, т. е. совпадать со своей собственной выполненностью.

Признание этой целостности означает невозможность оперировать знанием, оторванным от акта его рождения. Апофатический выход к границе знания оказывается здесь не просто исходным моментом рассуждения, но должен осуществляться снова и снова. Таким образом, говоря о целостности чистого действия, мы налагаем запрет на предварительную «понятность»

знания и ставим под вопрос его общезначимый, непосредственно доступный смысл.

Второе из отрицательных «свойств» чистого действия – *незавершенность*. Невозможность говорить об истоках и цели чистого действия означает признание невозможности его завершения или объективации, выраженной в чем-то ином, помимо самого действия. В таком случае любая из теоретических систем описания «мира» должна трактоваться как проявление (всегда неполное и относительное) принципиально незавершенного чистого действия. Множественность подходов и принципов описания мира становится тогда не просто возможной, но – необходимой, коль скоро ни один из этих подходов не может претендовать на то, чтобы содержать в себе всю полноту смысла.

«Будучи» незавершенным, т. е. не исчерпываясь своим продуктом, чистое действие должно, в-третьих, мыслиться и как *непрерывное*. Очевидно, что никакой «объект» - как «данный» или «наличный» - не предшествует чистому акту. В силу своей непрерывности чистое действие само порождает свои «объекты». Последние, таким образом, имеют по отношению к чистому акту абсолютно равную значимость. Это означает, что в соотнесении целостным и непрерывным действием любое иерархическое членение мира в рамках той или иной системы знания теряет всякий смысл. Никакая часть «мира», представленная в виде «объекта», т. е. знания, не имеет раз и навсегда данного смысла и, следовательно, не занимает раз и навсегда определенного места. И смысл, и место «элементов» в иерархии «мира» (так же, как и сами эти «элементы») всегда *условны*. Иными словами, непрерывность чистого действия – это непрерывное пересоздание мира.

Наконец, в-четвертых, чистое действие может быть названо еще и *неделимым*. Рождая свой «объект» целиком, чистый акт содержит в себе все возможные виды действий вообще. Осмысляя любое знание как функцию неделимого чистого действия, мы тем самым оказываемся перед необходимостью постоянного рефлексивного восхождения к этому

действию, или постоянного его возобновления. Смысловой контекст, определяющий знание, не существует «до» возникновения знания, но возникает только вместе с ним – в акте чистого действия. Таким образом, знание оказывается моментом и функцией *события* как дискретного акта, в котором и производится (воспроизводится) вся полнота смысла.

Отсюда понятно, что третий шаг «апофатической рефлексии» должен теперь заключаться не в том, чтобы представить знание в новом смысловом контексте, но в том, чтобы установить отрицательные правила, в соответствии с которыми это знание может быть осмыслено. Так, целостность чистого действия налагает запрет на непосредственное (нерефлексивное) понимание и использование знания, а незавершенность проявляется как его (знания) *вечная актуальность*. Последняя имеет здесь буквальный смысл: та или иная система знания оказывается значимой только внутри акта (события) своего рождения, но верно и обратное: знание, взятое в контексте породившего его события, является осмысленным и истинным «в себе», вне зависимости от других знаний.

В свою очередь, неделимость чистого действия налагает еще одно ограничение в отношении знания: последнее, потеряв непосредственную связь с целостным смыслом, окончательно теряет и свою законодательную функцию по отношению к поступку. Само определение *предельных* или *конечных* целей больше не является функцией знания. Компетенция последнего всегда оказывается ограниченной рамками той или иной конкретной ситуации.

Наконец, непрерывность чистого действия оборачивается неизбежной дискретностью знания. В каждом акте бытия-понимания возникает, рождается новый «мир», вытесняя или обесмысливая старый, подвергая его «остраниванию». Соприкосновение между этими «мирами» возможно только опосредованным путем – путем «апофатической рефлексии» как выхода к тому «неизвестному», в котором и рождаются «возможные миры».

Таким образом, «апофатическая рефлексия» как способ осмысления принципиальной обусловленности знания оставляет только одну возможность: понять «мир» как *функцию чистого действия* – действия, которое и осуществляется в акте самой «апофатической рефлексии». Это означает, в свою очередь, что в данном случае стирается граница между «тем, что есть», или сущим, и способом осмысления этого сущего. Пониманию подлежит не «мир сам по себе», но именно тот «мир», в котором мы оказываемся перед необходимостью свершения экзистенциального акта понимания (в этом смысле мы и называем этот «мир» современным).

Третья, заключительная глава исследования – «Чистое действие как акт бытия-понимания» как раз и может быть представлена в качестве попытки такого понимания, рассматривающей самые разные области или сферы современного «мира» в свете чистого действия как непознаваемого условия (или «неметафизического основания») этого «мира». Речь идет, таким образом, о решении третьей из задач, сформулированных в начале исследования.

В первом параграфе третьей главы – «Философия в XX веке: от познания к поступку» предпринимается попытка анализа процессов и тенденций, характеризующих развитие современной философии, в контексте выделенного выше «неметафизического основания». В ходе этого анализа выдвигается и обосновывается следующее положение: значительная часть философских опытов XX столетия действительно может быть представлена как проявление или воплощение чистого действия, или акта бытия-понимания. В первую очередь это означает, что философский акт оказывается нацеленным не столько на производство знания, сколько на создание (пересоздание) контекста, в котором это знание осмысляется. Пожалуй, наиболее точно и афористично эта направленность выражена в знаменитом тезисе Л.Витгенштейна: «Философия не учение, а деятельность». В силу невозможности для философского акта исчерпать себя в своем

результате философский текст – как «продукт» философствования – все более явно обнаруживает сегодня свое принципиально нетеоретическое (нерепрезентирующее) назначение. Текст оказывается не столько средством передачи некоего знания (как «готового», объективированного смысла), сколько средством вовлечения и своего «творца», и своего «потребителя» в событие бытия-понимания.

Именно момент этого вовлечения – как центральный пункт философствования – и делает осмысленными и необходимыми все те процессы, которые зачастую оценивают как симптомы «конца» или «смерти» философии: неустранимую множественность, несводимость друг к другу различных философских систем или «анти-систем», «вторичность» современного философствования, на первый взгляд, паразитирующего на великих текстах прошлого, наконец, размывание границ самого философского дискурса, сливающегося то с литературой, то с публицистикой, то – реже – с наукой. Будучи осмысленным как проявление чистого действия, философский акт оказывается актом установления границы знания, который должен постоянно возобновляться; неустранимым условием этого возобновления и выступает множественность, «вторичность» и неопределенность («невместимость» в определенные границы) современной философии.

Второй параграф третьей главы посвящен анализу изменений, происходящих в современной науке в связи с осознанием проблематичности оснований научного познания. В ходе анализа предпринимается попытка осмысления тенденций, связанных с появлением и оформлением т. н. неклассической и постнеклассической науки, в свете чистого действия как акта «бытийствующего» понимания. В качестве основного объекта анализа выступает синергетическая парадигма, представляющая собой весьма показательный образец неклассического научного мышления. Это связано прежде всего с тем, что «ядром» данной парадигмы является внесение времени в объект познания. Последний, таким образом, перестает быть всего

лишь образом реальности и становится ее моментом. Иными словами, становится *функцией события* - уникального и необратимого.

Эта уникальность и необратимость свидетельствует прежде всего о признании принципиальной прерывности считавшегося прежде непрерывным и однородным теоретического «поля». «Синергетический субъект» не существует в виде некоей постоянной субстанции, гарантирующей эту однородность, но рождается в событии порождения-осмысления и себя, и своего мира или в акте «апофатической рефлексии». Это событие, будучи всякий раз новым, неповторимым, и - вместе с тем – выступая в качестве воплощения чистого действия бытия-понимания, определяет еще одну грань синергетической парадигмы, кардинально отличающую ее от классического научного мышления. Речь идет о *нелинейности* в предельно широком смысле этого слова, предполагающей реализацию одного из путей рассуждения в сопряжении с четким осознанием этого пути именно как *одной из множества возможностей*. Именно поэтому подобная реализация оказывается не просто познавательным, но - бытийным актом, предполагающим полный разрыв со всяким предшествующим («готовым», объективированным) знанием, т. е. – актом «апофатической рефлексии».

Такого рода «множественная», или нелинейная, онтология делает положение субъекта научного познания столь же парадоксальным, как и положение философа, находящегося (находящего себя) на границе знания . Эта парадоксальность проявляется прежде всего как одновременное осознание субъектом уникальности своего «мира» и его единства со всеми другими «возможными мирами» . В силу этого признание множественности реальностей неразрывно связано с проблемой сообщаемости между этими мирами, т. е. – с *проблемой понимания*. Таким образом, герменевтическая проблематика проникает в самую сердцевину естествознания – ровно постольку, поскольку последнее переходит на позиции синергетического подхода. Понимание как проникновение в другой «мир», или в «мир

Другого», становится неустранимым условием самопонимания – самобытийствования, и наоборот. Понятийный аппарат синергетики оказывается в этом контексте не столько инструментом отражения некоей «общей», или объективной, реальности, сколько своеобразной схемой действий, направленных на осмысление разных реальностей, возникающих «внутри» уникальных событий, или актов бытия-понимания.

В заключительной части параграфа делается вывод о том, что синергетический подход может быть осмыслен не столько как новое знание, сколько как новый способ отношения «субъекта» и «объекта» познания, или «человека» и «мира». Последние в рамках данного подхода не существуют как нечто данное, но возникают в акте дискретного и уникального события. Познание «мира» оказывается частью, моментом (вос)создания этого «мира» в действии бытия-понимания. Таким образом, в контексте чистого действия как «неметафизического основания» научного познания получают осмысление и оправдание те тенденции развития современной науки, которые расходятся с общепринятыми представлениями об универсальном, объективном, интерсубъективном и систематическом характере последней: а именно, нарастающая фрагментарность, теоретическая «беспочвенность» и плюралистичность.

Третий параграф посвящен аналогичному анализу особенностей современного искусства. Следует отметить, что под словосочетанием «современное искусство» здесь имеется в виду прежде всего искусство «постсовременное», или те явления, которые в совокупности обозначаются не вполне точным выражением «эстетика постмодернизма». При всей своей разнородности и «разнокачественности» эти явления так или иначе характеризуются следующими признаками: установка на принципиальное смешение стилей и культурных традиций, отстраненное, игровое отношение к «готовым смыслам», размывание института авторства, переход от «статичных» форм искусства к формам «динамичным». Все эти приметы современного искусства зачастую оцениваются как явные признаки упадка,

неспособности создать нечто новое и оригинальное. Между тем в контексте чистого действия, на фоне парадоксальной фигуры практического субъекта, обретающего «мир» в акте бытия-понимания, вышеназванные симптомы «кризиса искусства» начинают выглядеть иначе.

Так, возведенный в принцип эклектизм постмодернизма выступает в этом контексте не только и не столько как следствие «всеядности» и «беспочвенности», сколько как свобода от каких бы то ни было ограничений (стилевых, культурных, жанровых). Художник здесь не сливается окончательно с той или иной традицией именно потому, что усматривает «за» самой традицией нечто Иное, проявляющее или выражающее себя посредством традиции, но недоступное для полного рассудочного контроля.

Свое объяснение получает и пристрастие современного художника к заимствованию или цитированию. Творческий акт, или акт чистого действия, призван внести смысл в нечто уже или еще бессмысленное и неживое, и здесь оказывается не столь важным, идет ли речь о создании «нового» или о переосмыслении «старого». Игра со смыслом оказывается здесь средством разрушения тех «смысловых окаменелостей», объективаций, которые мешают пробиться к подлинному смыслу, рождающемуся только «внутри» события. Таким образом, отстраненность от «готового» смысла оказывается необходимым моментом его воссоздания во всей полноте. По сути дела, такое отстранение и есть не что иное, как акт «апофатической рефлексии», устанавливающей принципиальные и непреодолимые границы знания и, соответственно, «готового» смысла.

В этом контексте и пресловутая «вторичность» постмодернистского искусства обретает принципиально иной смысл. Речь идет об осознании того, что «новое» рождается не в текстах, всегда «вещных», объективированных, но – «между» текстами, в тех невидимых зазорах, в которых только и действует не совпадающий с самим собой практический субъект. Последний погружен здесь в реальное время, подобно тому, как погружен во время «синергетический наблюдатель», а граница между произведением и его

«потребителем» становится такой же зыбкой и условной, как и граница между «субъектом» и «объектом» в постнеклассической науке.

Сотворчество «автора» и «зрителя» оказывается возможным только в том случае, если «зритель» максимально открывает себя воздействию произведения, отказавшись от какого бы то ни было его «предпонимания». Рождению смысла в акте бытия-понимания неизбежно предшествует момент «пустоты», полного одиночества, в конечном счете – отсутствия или «смерти» «я». Однако парадоксальным образом именно эта дегуманизация дает возможность утвердить человека как свободное и ответственное существо. «Отрицание человека» оборачивается отрицанием какого бы то ни было общезначимого знания о человеке, о его «неизменной сущности», выступавшей до недавнего времени гарантом сохранения и человека и мира. «Я» освобождается равным образом от внешних ограничений и от внешних гарантий, воспроизводя свое существование посредством отречения от себя в акте «апофатической рефлексии».

Таким образом, будучи осмысленным в отрицательном контексте, эстетический акт оказывается таким же чистым действием, лишенным оснований, целей, гарантий, как и акт философствования или акт познания в постнеклассической науке. А искусство, в свою очередь, перестает быть только одной из форм познания или отражения мира, превращаясь в одну из бесконечно-возможных попыток осмысляющего бытия.

Четвертый параграф третьей главы содержит исследование особенностей т. н. преобразовательной деятельности современного человека, прежде всего в сфере экономики и политики, в контексте чистого действия бытия-понимания. В качестве основной из этих особенностей называется обнаружившаяся неоднозначность, неопределенность смысла любого преобразования реальности в условиях отсутствия «метафизических оснований» этой реальности. Сама реальность сегодня предстает как то, что не вмещается ни в одну из «картин мира» и ведет себя совсем не так, как предполагает «человек разумный». Так, многие тенденции, характеризующие

существование и развитие современной экономики, свидетельствуют об исчезновении непосредственной связи между т. н. «общечеловеческими ценностями» и определенной «вещной» реальностью. Здесь достаточно указать на широко известные и обсуждаемые в настоящее время политиками, экономистами, философами, социологами проблемы растущего разрыва в уровне жизни между «Севером» и «Югом», неэффективности- с точки зрения долгосрочной перспективы – и неустойчивости мировых финансовых институтов, окончательного закрепления за большим числом развивающихся стран статуса «сырьевых придатков» и другие.

Свой «самоориентированный», свободный от абсолютного смысла, характер обнаруживает и современная политика. В целом можно констатировать, что т. н. «реальная» деятельность сегодня в значительной мере утратила свой всеобщий смысл, подобно тому, как это произошло с деятельностью «идеальной» (и, соответственно, с ее «продуктами» в виде того или иного знания). Эта нарастающая дегуманизация и прагматизация реальности парадоксальным образом оборачивается для человека необходимостью свободного и ответственного поступка. Последний должен осуществляться без опоры на знание, всегда остающееся частичным, а следовательно, не позволяющим действительно *знать* ни причины, ни последствия поступка.

Сопровождающее этот процесс дегуманизации «вещной» реальности разрушение всевозможных социальных «идентичностей», в конечном счете размывающее само понятие «человек», также имеет своей обратной стороной освобождение того, кто, продолжая называть себя человеком, не вкладывает уже в это понятие никакого *определенного* или всеобщего смысла.. Последний, таким образом, становится сугубо отрицательным.

В конечном счете эти параллельные процессы , связанные с «обесмысливанием» реальности и, соответственно, с освобождением человека от «вещной» и социальной детерминации, можно свести к одному важнейшему моменту: к «подвешиванию», проблематизации знания о себе и

о мире. Именно поэтому субъект оказывается просто обреченным на то, чтобы *каждое* его действие – самое «прозаическое» и «частичное» – оказывалось одновременно действием *понимания*, собирающим воедино осколки разрушенного, потерявшего всеобщий характер смысла.

Таким образом, «преобразовательная» деятельность становится *принципиально открытой*, будучи столь же неразрывно связанной с «апофатической рефлексией», как и деятельность «репрезентирующая». А это, в свою очередь, означает, что в целостном акте бытия-понимания «отражение» и «преобразование» реальности переплетаются или даже сливаются друг с другом. В этой ситуации *творчество* как создание нового приобретает всеобщий и, одновременно, сугубо индивидуальный, уникальный характер – ровно постольку, поскольку «единицей бытия» оказывается *дискретное событие*, или акт бытия-понимания. Таким образом, политика и экономика, подобно другим «сегментам» окончательно отчужденного от человека, обесмысленного «мира», также могут быть истолкованы как «поле» самосозидания практического субъекта. Самосозидания, которое отнюдь не запрограммировано самим этим «миром», не является некоей безличной необходимостью, но, напротив, осуществляется вопреки любой детерминации – как положительной (в виде гарантированных внешних оснований), так и отрицательной (в виде констатации отсутствия этих оснований).

Наконец, в пятом, заключительном параграфе третьей главы делается попытка целостного осмысления современного «мира» в свете чистого акта бытия-понимания. «Мир» предстает в этом контексте как своего рода «пульсирующий континуум» (М.К.Мамардашвили), где «пульсирующая вспышка», или *событие*, оказывается моментом рождения «мира» и, одновременно, моментом рождения практического субъекта как «границы мира» (Л.Витгенштейн). Именно поэтому «апофатическая рефлексия», парадоксальным образом совмещающая в себе «подвешивание» или «остранивание» предшествующего знания и наделение этого знания новым

смыслом, выступает как неустранимое условие рождения и существования этого «мира» и, соответственно, как неотъемлемый момент новой, или «постнеклассической», рациональности. Последняя, в отличие от рациональности классического типа, характеризуется следующими чертами:

1. В условиях релятивизации знания единственной основой «постнеклассической рациональности» оказывается *ответственный поступок* рационального субъекта. Последний, строго говоря, не существует до самого поступка, рождаясь в нем и осознавая себя в качестве рационального. Новая рациональность, таким образом, удостоверяется весьма необычным образом: она *принимается на веру* - просто в силу того, что какие-либо внешние, или «объективные» критерии рациональности отрицаются в акте «апофатической рефлексии». Именно в этой смене оснований и заключается суть перехода от «теоретизма» (М.М.Бахтин) к позиции практического субъекта. Последний отчетливо осознает свою парадоксальную «сущность», в принципе недоступную какому бы то ни было объективирующему познанию и однозначному определению.

2. Этот ответственный поступок, не заданный «извне», не может быть ничем иным, как свободным нравственным актом. «Практическому» здесь возвращается смысл, впервые со всей возможной четкостью обозначенный в кантовской философии. *Поступок*, в отличие от целерациональной деятельности, всегда открыт, поскольку ни причины его, ни результаты не могут быть абсолютно прозрачными для того, кто поступает. Именно поэтому действие практического субъекта является «точечным», ориентированным на момент «здесь и сейчас», а прогноз его последствий – вероятностным и неопределенным.

3. В силу этой неопределенности новая, или «постнеклассическая» рациональность открывает онтологическое измерение мышления. Последнее предстает не столько «отражением реальности в понятиях», сколько изменением этой реальности, т. е. – приобретает практический характер. Ядром этой мыслительной практики и становится «апофатическая

рефлексия». В силу неизбежно «пограничного» характера такого мышления особую значимость в контексте новой рациональности приобретает философия, однако уже не столько в виде некоего «целостного знания», или картины мира, сколько в виде своего рода *философской практики*. Последняя призвана прежде всего производить «эффект» понимания, которое и является тем самым целым, в контексте которого знание обретает смысл.

4. Наконец, «постнеклассическая» рациональность лишается главного оплота рациональности классической – однозначной, определенной и устойчивой реальности. Последняя обретает «текучий», изменчивый характер, оказываясь в конечном счете неким отрицательным «полюсом», противостоящим практическому субъекту, столь же неопределенному и неуловимому. «Реальность» оказывается здесь полем бесконечной и непрерывной деятельности пересоздания-переосмысления. Подобная, лишенная устойчивого смысла, «реальность» парадоксальным образом оказывается условием осуществления смысла во всей его полноте: будучи окруженным бессмыслицей, практический субъект может существовать только в творческом действии, рождающем и самого субъекта, и его «мир». Таким образом, чистое действие оказывается не только «неметафизическим основанием» понимания «мира», лишенного гарантий в виде тех или иных «субстанций» или «сущностей», но и единственным способом самоосуществления человека в этом обесмысленном «мире».

В заключении подводятся итоги исследования, кратко формулируются его основные выводы.

Основное содержание диссертации нашло отражение в следующих публикациях:

1. Апофатическое мышление как «метод» понимания. – Известия УрГУ. Выпуск 29. Екатеринбург, 2004.-0,6 п.л.
2. Апофатическое мышление как элемент новой рациональности. – Вестник ТГУ. Бюллетень оперативной научной информации. Выпуск 25. Томск –2004.-5,63 п.л.

3. Понимание как экзистенциальная проблема. – Екатеринбург, Издательство УрГУ, 2002. – 9,76 п.л.
4. Методологическая роль внеисточникового знания в процедуре понимания. – «Наука. Философия. Культура». Ид-во ТГУ, Томск, 1990 – Деп. в ИНИОН АН СССР 12.06.90. № 42049 – 0,3 п.л.
5. Диалог как поле межтеоретической коммуникации. – «Наука. Закономерности ее развития». Томск, 1992 – 0,3 п.л.
6. Смысл образования в условиях кризиса ценностей. – Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Гуманизация образования - императив 21 века» . Пермь, 1997.- 0,2 п.л.
7. О смысле гуманитарного образования. – Материалы научно-практической конференции «Возрождение России: общество, образование, культура, молодежь» . Екатеринбург, 1998 – 0,2 п.л.
8. Категории возможности и действительности в рамках античной парадигмы мышления. – Материалы международной конференции «Социально-экономические и экологические проблемы лесного комплекса» Екатеринбург, 1999.- 0,2 п.л.
9. Теоретический разум в условиях кризиса рациональности – Материалы 2-го Российского философского конгресса. Екатеринбург, 1999.- 0,2 п.л.
10. Людвиг Витгенштейн и греческая мысль: «взгляд изнутри». – Межвузовский сборник научных трудов. Магнитогорск, 1999.- 0,5 п.л.
11. Принцип дополнительности как выражение обусловленности знания. – Сб. статей по материалам Всероссийской конференции «Проблемы научного познания: принцип дополнительности» Томск, 2000.- 0,6 п.л.
12. О роли философии в образовании. – Формирование гуманитарной среды и внеучебная работа в вузе, техникуме, школе. Материалы 4 Всероссийской научно-практической конференции . Пермь, 2001.- 0,2 п.л.

13. Культурный аспект глобализации: разрушение норм или свобода? – Глобализация: реальность, противоречия, перспективы. Тезисы докладов 5 ежегодной научно-практической конференции Гуманитарного университета . Екатеринбург, 2002. – 0,2 п.л.
14. Понимание как условие единства культуры. – От частной коллекции – к государственному музею. Доклады и тезисы Региональной научно-практической конференции. Екатеринбург, 2002. – 0,2 п.л.
15. Целостное действие как основание знания – Гуманитарные и социальные науки. Межвузовский сборник научных трудов. Магнитогорск, 2003. – 0,5 п.л.
16. Творчество М.М.Бахтина в контексте современной дилеммы «фундаментализм -релятивизм» .- Философия в современной России. Материалы всероссийской конференции. Пермь, 2004.- 0,5. п.л.
17. Онтология в контексте неклассической рациональности. – В поисках новой онтологии. Сборник статей. Екатеринбург. Издательство УрГУ, 2004.- 0,7 п.л.
18. Взаимодополнительность знания и веры в «событии бытия».- Антропологические основания теоретического мышления. Материалы Российской научной конференции. Екатеринбург, 2005 (февраль)-0,2 п.л.
19. Духовные ценности как «продукт» свободного действия. – Рукопись депонирована в ИНИОН РАН 04.03.2005 . № 59154 – 0,6 п.л.
20. Постклассическая философия и постнеклассическая наука: постижение событийности. – Новые идеи в философии. Выпуск 14. Межвузовский сборник научных трудов по материалам Международной научной конференции . Пермь, 2005 (апрель)-0,7 п.л.
21. Плюрализм и рационализм – Эпистемы –4. Материалы межвузовского семинара. Екатеринбург. Издательство УрГУ, 2005 (август) – 0,6 п.л.